

Astrolabio. Revista internacional de filosofía  
Año 2017 Núm. 20. ISSN 1699-7549. pp. 238-257

## Merleau-Ponty, Foucault y el problema del conocimiento como condicionado

Claudio Cormick<sup>1</sup>

**Resumen:** Dialogando con el intento de Philippe Sabot (2013) de mostrar la cercanía de –por un lado– la reconstrucción foucaultiana sobre el “hombre” como “duplicado empírico-trascendental” y –por otro lado– el problema de la dualidad de visiones sobre la cuestión antropológica tal como fue planteado por Merleau-Ponty en su curso sobre *Las ciencias humanas y la fenomenología*, intentaremos sacar a la luz de manera más ajustada cuáles son las preocupaciones epistemológicas específicas que guían la problematización merleau-pontyana. Según señalaremos, el “problema del hombre” tal como aparece en este curso no es, como en Foucault, el que surge a partir de un conocimiento empírico susceptible de ser elevado al rol de reflexión trascendental sobre las condiciones del conocimiento, sino que, *a la inversa*, se suscita en virtud de que las investigaciones empíricas sobre el hombre lo presentan, de modo paradójico, como una conciencia causalmente condicionada *incapaz* de nada que pudiéramos llamar “conocimiento”.

A continuación, buscaremos reconstruir las premisas en las que se basa esta argumentación merleau-pontyana, lo que nos llevará a poner de manifiesto que su rechazo del “psicologismo”, el “sociologismo” y el “historicismo” se conecta con la exigencia de que la conciencia pueda ejercer algún tipo de control epistémico sobre sus tomas de posición. Sobre la base de este resultado, señalaremos, por último, que el problema “historicista” tal como aparece en Merleau-Ponty no es reductible a la forma de “relativismo histórico” que, según Revel (2015), Foucault logra evitar.

**Palabras clave:** Merleau-Ponty – Foucault – conocimiento – condicionamiento – hombre.

**Abstract:** In a dialogue with the attempt by Philippe Sabot (2013) to show the nearness between, on the one hand, Foucault’s analysis of “man” as an “empirico-transcendental doublet” and, on the other hand, the problem of the duality of visions on the anthropological problem as it was presented by Merleau-Ponty in his course on *Human sciences and phenomenology*, we will attempt to bring to light, in a more accurate way, what specific epistemological concerns guide the phenomenologist’s questioning. As we will point out, the “problem of man” as it appears in his course is not, as in Foucault, one which emerges on the basis of an empirical knowledge susceptible of being elevated to the role of transcendental reflection on the conditions of knowledge, but, *on the contrary*, it is a problem posed by the fact that empirical research on man present it, in a paradoxical way, as a causally conditioned consciousness *incapable* of anything that could be called “knowledge”.

We will later try to reconstruct the premises on which this Merleau-Pontyan argument is based, which will lead us to make explicit that his rejection of “psychologism”, “sociologism” and “historicism” is connected with the requirement that consciousness be able to exert some kind of epistemic control on its theoretical stances. On the basis of this result, we will finally point out that the “historicist” problem as it appears in Merleau-

---

<sup>1</sup> CONICET/UBA-Paris 8.

Ponty is not reducible to the form of “historical relativism” that, according to Revel (2015), Foucault manages to avoid.

**Keywords:** Merleau-Ponty – Foucault – Knowledge – Conditioning – Man.

## INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo intentaremos acercarnos a la problemática del carácter causalmente condicionado del conocimiento humano tal como aparece en la obra de Merleau-Ponty y de Foucault. Luego de presentar (*sección 1*) un repaso de *Las palabras y las cosas* para poner en evidencia que la relación entre lo empírico y lo trascendental se presenta allí como el de una *reiteración* del primero de los términos en el segundo, dinámica que caracteriza a la “analítica de la finitud”, para la cual los conocimientos científicos sobre la subjetividad son “elevados” al “valor” de condiciones trascendentales, introduciremos como disparador de la discusión (*sección 2*) el acercamiento ensayado entre Foucault y Merleau-Ponty por parte de Philippe Sabot, quien considera que la dualidad de visiones antagónicas sobre el “hombre” que encontramos caracterizada por el fenomenólogo francés es asimilable al “diagnóstico” sobre una “duplicación empírico-trascendental” presentada por el “arqueólogo” en su libro de 1966. Según señalaremos discrepando con Sabot, la dualidad descrita por Merleau-Ponty en su curso sobre *Les sciences de l’homme et la phénoménologie* (*sección 3*) y en otros textos menores (*sección 4*) es totalmente diferente de la que presentará Foucault: para el fenomenólogo, se trata de que la imagen del hombre que nos es ofrecida a partir de los hallazgos de las ciencias empíricas nos lo muestra como condicionado y en consecuencia *incapaz* de conocimiento alguno, sometido pasivamente al funcionamiento inconsciente de mecanismos generadores de creencias. Luego de exponer de esta manera las bases de nuestro diferendo con Sabot, pasaremos (*sección 5*) a un intento de volver más inteligible la línea argumental merleau-pontyana acerca de las presuntas consecuencias escépticas que tendría concebir el conocimiento como producto de mecanismos causales ciegos; la clave radica, según argumentaremos, en que, en un escenario tal, el control epistémico sobre nuestras tomas de posición sería inexistente o una mera apariencia. Un corolario de esta reconstrucción será (*sección 6*) establecer nuestras distancias con otro intento de acercamiento entre Merleau-Ponty y Foucault, el de Judith Revel: en efecto, incluso si esta intérprete tiene éxito en probar que el “arqueólogo” y “genealogista” no es un “relativista”, sin embargo sus tesis sobre la relación entre pensamiento e historia afirman explícitamente el tipo de opacidad que para Merleau-Ponty es la base de un “historicismo” autorrefutatorio.

1. FOUCAULT Y EL ANÁLISIS DEL “DUPLICADO” EMPÍRICO-TRASCENDENTAL: UNA VEZ MÁS SOBRE LAS CRÍTICAS DE *LAS PALABRAS Y LAS COSAS*

Como es sabido, el capítulo 9 de *Las palabras y las cosas* emprende una reconstrucción del concepto de “hombre”, al cual ve como eje central de la *episteme* moderna iniciada en Kant, y acerca del cual remarca su presunto carácter de “duplicado” empírico-trascendental. Según Foucault, la *episteme* clásica no reconocía aún un lugar distintivo para el “hombre”, como aquella realidad ambigua que, a la vez que se presenta como objeto de un conocimiento empírico, positivo, debería proveer las condiciones de todo conocimiento posible. El clasicismo, recordemos, se organiza para Foucault en torno a una noción de “representación” que no necesita remitir al hombre como una región específica de lo real, con unas leyes propias que necesitarían ser descubiertas, ellas mismas, entre los contenidos positivos del saber.<sup>2</sup> La relación clásica de representación todavía aparece, según reconstruye Foucault, como un vínculo transparente entre las cosas, el pensamiento y el discurso.<sup>3</sup> Es solo a partir de la Modernidad -umbral relativamente reciente-, que, según remarca Foucault, emerge como polo organizador del conocimiento la existencia del “hombre”, sin la cual, presuntamente, el pensamiento contemporáneo no atina a concebir de forma no paradójica qué habrían de ser la verdad y el mundo.<sup>4</sup> El problema clave de esta transición entre *epistemai* sería, de acuerdo a la reconstrucción “arqueológica”, la súbita opacidad de la que aparecerían afectadas las representaciones, ya no capaces de ordenar espontáneamente, según un principio de identidades y diferencias, el continuo de los seres. Las posibilidades y legitimidad de las representaciones se tornan, de aquí en más, *función de un conjunto de leyes descubiertas empíricamente* y que luego son reiteradas como cumpliendo una función trascendental.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> «En el pensamiento clásico, aquello para lo cual existe la representación y que se representa a sí mismo en ella [...] jamás se encuentra presente él mismo. Antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía. [...] La *episteme* clásica se articula siguiendo líneas que no aíslan, de modo alguno, un dominio propio y específico del hombre». (Foucault, 1966, p. 319; 1984, p. 302).

<sup>3</sup> En efecto, la transparencia del lenguaje es un presupuesto de la concepción de la *episteme* clásica acerca del conocimiento, el cual ella ve como consistente en una tarea de organización de las representaciones mediante el análisis: «en el punto de encuentro entre la representación y el ser [...] —en este lugar en el que en nuestros días creemos reconocer la existencia primera, irrecusable y enigmática del hombre—, lo que el pensamiento clásico hace surgir es el poder del discurso. Es decir, del lenguaje en cuanto representa —el lenguaje que nombra, que recorta, que combina, que ata y desata las cosas al hacerlas ver en la transparencia de las palabras—. En este papel, el lenguaje transforma la sucesión de las representaciones en cuadro y, en cambio, recorta el continuo de los seres en caracteres. Allí donde hay discurso, las representaciones se despliegan y se juxtaponen, las cosas se asemejan y se articulan». (Foucault, 1966, pp. 321-322; 1984, p. 302).

<sup>4</sup> «Se cree que es un juego de paradojas el suponer, aunque sea por un solo instante, lo que podrían ser el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera. Es porque estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre que ya ni siquiera guardamos el recuerdo del tiempo, poco lejano sin embargo, en que existían el mundo, su orden y los seres humanos, pero no el hombre.» (Foucault, 1966, pp. 332-333; 1984, p. 313).

<sup>5</sup> «[L]a representación dejó de tener valor, respecto a los seres vivos, las necesidades y las palabras, como su lugar de origen y sede primera de su verdad; *con relación a ellos, la representación no era ahora más que un efecto que les respondía de modo más o menos revuelto en una conciencia que los aprehendía y los restituía*. La representación que uno se hace de las cosas no tiene ya que desplegar, en un espacio soberano, el cuadro de su ordenamiento; es por parte de este individuo empírico que es el hombre, el fenómeno —menos aún quizá, la apariencia— de un orden que pertenece ahora a las cosas mismas y su ley interior. En la representación, los seres no manifiestan ya su identidad, sino la relación exterior que establecen con el ser humano. Este, con su ser propio, con su poder de darse representaciones, surge en un hueco creado por los seres vivos, los objetos de cambio y las palabras

Este tipo de reiteración es, para Foucault, lo que permite encontrar un núcleo común entre dos tipos de análisis: por una parte, aquellos que, partiendo de la circunstancia de que el conocimiento derive de funciones corporales, anatómo-fisiológicas, del ser humano, se desarrollan en continuidad con la estética trascendental kantiana; encuentran en esta “naturaleza” del hombre la fuente última de todo conocimiento.<sup>6</sup> Por otro lado, el condicionamiento del pensamiento por parte de una historia y un entorno cultural dan pie, según el filósofo francés, a elaboraciones teóricas que continúan la dialéctica trascendental de Kant.<sup>7</sup>

El lugar de la referencia foucaultiana a la fenomenología, y a través de ella a Merleau-Ponty, aparece precisamente en la intersección entre estos dos proyectos teóricos. Siguiendo, esta vez, la *analítica* trascendental de Kant, el análisis de “lo vivido” se presentaría como una teoría sobre la subjetividad capaz de traer a un espacio común el problema de la naturaleza y el de la cultura.<sup>8</sup> Ahora bien, según Foucault, esta empresa fenomenológica estaría también caracterizada por la ambigüedad de “todo análisis que hace valer lo empírico al nivel de lo trascendental” - esto es, de los enfoques típicos de la *episteme* moderna-: ellos oscilan entre consideraciones de tipo “positivista” y las de tipo “escatológico”, oscilación de la que el retorno a lo vivido no logra verdaderamente escapar.<sup>9</sup>

---

cuando, al abandonar la representación que había sido hasta ahora su lugar natural, se retiran a la profundidad de las cosas y se vuelven sobre sí mismos de acuerdo con las leyes de la vida, de la producción y del lenguaje.» (Foucault, 1966, pp. 323-324; 1984, p. 304. Subrayado nuestro).

<sup>6</sup> Foucault se refiere a aquellos estudios que «se alojan en el espacio del cuerpo y que han funcionado, por el estudio de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas psicomotores, de la articulación común a las cosas y al organismo, como una especie de estética trascendental: se descubrió allí que el conocimiento tenía condiciones anatómofisiológicas, que se formaba poco a poco en la nervadura del cuerpo, que tenía quizá una sede privilegiada, que en todo caso sus formas no podían ser disociadas de las singularidades de su funcionamiento; en breve, que había una *naturaleza* del conocimiento humano que determinaba las formas de este y que, al propio tiempo, podía serle manifestada en sus propios contenidos empíricos». (Foucault, 1966, p. 330 ; 1984, p. 310).

<sup>7</sup> Se trata de «análisis que, por el estudio de las ilusiones, más o menos antiguas, más o menos difíciles de vencer, de la humanidad, han funcionado como una especie de dialéctica trascendental: se mostró así que el conocimiento tenía condiciones históricas, sociales o económicas, que se formaba en el interior de las relaciones que se tejen entre los hombres y que no era independiente de la figura particular que podían tomar aquí o allá, en suma, que había una *historia* del conocimiento humano que podía ser dada a la vez al saber empírico y prescribirle sus formas» (Foucault, 1966, p. 330 ; 1984, p. 310).

<sup>8</sup> Para Foucault, «el pensamiento moderno no ha podido evitar [...] el buscar el lugar de un discurso [...] que desempeñaría, en relación con la casi estética y la casi dialéctica, el papel de una analítica que las fundamentaría a la vez en una teoría del sujeto y les permitiría quizás articulares en este tercer término, intermediario, en el que se enraizan a su vez la experiencia del cuerpo y la de la cultura. Un papel tan complejo [...] le fue otorgado en el pensamiento moderno al análisis de lo vivido». (Foucault, 1966, pp. 331-332; 1984, p. 312).

<sup>9</sup> Es a partir de las dificultades del retorno a lo vivido para resolver esta oscilación que Foucault pronuncia una de las más célebres provocaciones de su libro de 1966: «La verdadera impugnación del positivismo y de la escatología no está [...] en un retorno a lo vivido (que, a decir verdad, los confirma antes bien al enraizarlos); pero si pudiera llevarse a cabo, sería a partir de una cuestión que, sin duda, parece aberrante [...]. Esta cuestión consistiría en preguntarse verdaderamente si el hombre existe» (Foucault, 1966, p. 332; 1984, p. 313).

## 2. ALGUNAS RECEPCIONES EN LA LITERATURA ESPECIALIZADA. LA LECTURA “CONCILIATORIA” DE PHILIPPE SABOT

Estas crípticas y apretadas referencias foucaultianas a Merleau-Ponty han podido ser estudiadas en más de una ocasión sin que ello requiriera un tratamiento demasiado cuidadoso de los trabajos del fenomenólogo: por ejemplo, en su influyente *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, a Dreyfus y Rabinow les alcanzó con constatar brevemente, sin referencia textual directa al autor de la *Fenomenología de la percepción*, que la presunta “ambigüedad” del proyecto de vincular lo empírico y lo trascendental era aquello que lo volvía atractivo para el fenomenólogo, pero impracticable según Foucault (*cfr.* Dreyfus y Rabinow, 1983, pp. 33-34); Béatrice Han vuelve brevemente sobre el mismo problema, nuevamente sin referencias textuales (*cfr.* Han, 1998, p. 85, n); Philippe Sabot, en su por lo demás valioso *Lire les mots et les choses de Michel Foucault*, se limita a ofrecer una reconstrucción muy breve de las tesis foucaultianas sobre el fenomenólogo y las complementa reenviando al lector no a los textos merleauPontyanos sino a un artículo de Guillaume Le Blanc (*cfr.* Sabot, 2006, pp. 129-134). Por otra parte, si bien en el estudio de Johanna Oksala *Foucault on Freedom* no se descuida, es cierto, el tratamiento de los textos de la tradición fenomenológica, sin embargo, y por una decisión metodológica consciente, la autora elige “traducir” todas las críticas foucaultianas a esta tradición en términos de referencias a las obras de Husserl, de manera que el cotejo con otros autores como Heidegger y Merleau-Ponty es explícitamente dejado de lado (Oksala, 2005, pp. 53-54). Ninguna de estas lecturas, pues, intenta reevaluar, a la luz de los textos de Merleau-Ponty, el veredicto que sobre ellos ofrece Foucault.

En vistas de ello, es interesante notar cómo, en algunos trabajos del último lustro, la circunstancia de que Foucault inscriba la fenomenología merleauPontyana como un intento tardío y fallido de solución a los problemas de la moderna “duplicación empírico-trascendental” no es vista como el cierre definitivo de la discusión entre ambos autores, sino que permite echar luz sobre problemas que en rigor los acercan. En esta perspectiva se sitúa Étienne Bimbenet cuando, ampliando el foco *más allá* de los límites del problema empírico-trascendental, invita a percibir la confluencia de Merleau-Ponty y Foucault en la medida en que encontramos en *ambos* autores una crítica del humanismo, que en el caso del fenomenólogo se expresaría en la recusación de los intentos de desplazar al hombre de su condición de “problema” y fijar una esencia humana como “principio explicativo” (Bimbenet, 2011, p. 20).<sup>10</sup> Por su parte, y manteniéndose más cerca del foco que representa *Las pala-*

---

<sup>10</sup> Más en general, así como Foucault considera al humanismo y a la Ilustración no como orientaciones teórico-prácticas mutuamente solidarias sino en oposición uno contra la otra, puesto que el humanismo sería un obstáculo para el pensamiento, cuyas posibilidades, por el contrario, la “verdadera” actitud ilustrada busca liberar en una empresa de permanente franqueo de límites (Bimbenet, 2011, pp. 19-20; 22), las consideraciones sobre el hombre en Merleau-Ponty buscarían darle a esta capacidad de transgresión propia de la vida humana un

*bras y las cosas*, es nuevamente Sabot quien, en un texto más reciente, intenta matizar las distancias de Foucault con respecto a Merleau-Ponty, en la medida en que la dualidad empírico-trascendental del “hombre” denunciada por el arqueólogo en el libro de 1966 supondría tomar como punto de partida el “diagnóstico” presentado por el propio fenomenólogo en su curso sobre “Las ciencias del hombre y la fenomenología” de 1951. Para Sabot, en efecto, es «el diagnóstico merleauPontyano de la crisis de las ciencias del hombre» el que Foucault «instala en el corazón del dispositivo antropológico de la *episteme* moderna», puesto que, continúa el intérprete, «Foucault muestra [...] que el hombre que se encuentra en el centro del pensamiento moderno aparece como “un extraño duplicado empírico-trascendental”, que se presenta a la vez como el objeto y el sujeto de su propio saber» (Sabot, 2013, p. 324).

Así, pese a que el “arqueólogo” rechazaría la *solución* merleauPontyana al problema de la dualidad característica del modo de ser de lo humano, solución que Sabot reconstruye en términos del retroceso hacia un modo de ser originario del hombre, más fundamental que los acercamientos unilaterales propios del «saber objetivante y el idealismo de la subjetividad trascendental» (*ibíd.*), sería con todo «a partir del *diagnóstico* formulado por Merleau-Ponty”, en su curso de 1951-52, que Foucault “despliega, en gran parte, su crítica de las ciencias humanas» (*ibíd.*, p. 323, subrayado nuestro).<sup>11</sup> Las discrepancias entre ambos filósofos respecto de la solución a la dualidad de enfoques de los que sería susceptible el hombre no eliminaría la similitud del punto de partida y así, sin desconocer las diferencias entre ellos, quedaría desplazada la imagen, abonada por el propio Foucault, según la cual su trabajo debería comprenderse íntegramente en ruptura con la fenomenología (*cfr.*, además, de la obra de 1966, las referencias críticas a esta tradición en Foucault 2011a,b,c,d,e); existiría por el contrario cierta continuidad entre las motivaciones teóricas de uno y otro autores.

### 3. ¿ES LA “DUALIDAD” ANALIZADA POR MERLEAU-PONTY ASIMILABLE AL “DUPLICADO EMPÍRICO-TRASCENDENTAL”? EL CONDICIONAMIENTO COMO CONDICIÓN DE IMPOSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO

Sabot está en lo correcto, sin duda, en el momento en que sostiene que existe cierta similitud entre la dualidad de la condición del hombre tal como ella es estudiada por Foucault y tal como la encontramos en el curso de 1951-52 de Merleau-Ponty:

---

sostén ontológico, anclarlas en un modo de ser peculiar que, por razones “antifundacionalistas”, Foucault no habría intentado tematizar (*ibíd.*, pp. 29-30).

<sup>11</sup> En esta lectura, Sabot se apoya explícitamente en un trabajo previo de Bimbenet, que remarcaba, quizá en una formulación más cauta, que, al caracterizar la “finitud radical” del hombre, «Foucault se acerca a Merleau-Ponty: como ser finito, el hombre es el lugar de un extraño ‘redoblamiento empírico trascendental’, en la medida en que, siendo en el mismo movimiento el objeto y el sujeto de su propio saber, al mismo tiempo se inserta en la red [...] de las positivities empíricas, y hace de esta misma inserción la condición de posibilidad de un conocimiento» (Bimbenet, 2001, p. 251). Dado que esta constatación de una “cercanía” es menos tajante que la identificación propuesta por Sabot entre dos “diagnósticos”, el merleauPontyano y el foucaultiano, nos atenderemos en lo sucesivo al más reciente de estos trabajos.

en uno y otro casos, como repasaremos inmediatamente, la condición del hombre se presenta como un problema en virtud de la relación en que quepa concebir su dimensión de *objeto* empíricamente cognoscible y aquella de *sujeto* del conocimiento. Sin embargo, parece también claro que en el momento de señalar en uno y otro autores la existencia de un *diagnóstico* esencialmente único, y una bifurcación al nivel de la solución del problema, se está perdiendo de vista la especificidad de la tesis de una *repetición* de lo empírico en lo trascendental de la que hablaba Foucault, en oposición a la relación de *incompatibilidad* entre ambas dimensiones del hombre tal como la presentaba Merleau-Ponty, y –correlativamente– el sentido puntual de la preocupación merleau-pontyana por no reducir al hombre a su dimensión “objetiva”, inquietud que sería poco claro explicar bajo la noción genérica de una empresa “trascendental”.

Comencemos por el caso del “arqueólogo”: ¿qué es exactamente lo que problematiza Foucault cuando, al describir la *episteme* moderna, nos habla de la relación entre el conocimiento empírico y las condiciones de posibilidad de la experiencia, esto es, de la relación entre “lo” empírico y “lo” trascendental? Aquello de lo que Foucault nos habla explícitamente es un extraño cambio de roles en virtud del cual ciertos contenidos descubiertos en la experiencia pueden ser presentados como condiciones trascendentales de esa misma experiencia, ser “elevados” a un estatuto tal; o, viendo este mismo movimiento pero desde la dirección opuesta, se trataría del juego por el cual la investigación trascendental resulta “rebajada” al estatuto de una puramente empírica, de manera que se ofrecen desde la investigación sobre la experiencia las respuestas a preguntas que en rigor conciernen a las condiciones de posibilidad de esta misma experiencia (*cfr.* la referencia al “valor trascendental” dado “a los contenidos empíricos” por la fenomenología en Foucault, 1966, p. 261, subrayado nuestro, y la referencia a «todo análisis que haga valer lo empírico al nivel de lo trascendental», en *ibíd.*, p. 331; el tema de la «repetición» de lo empírico en lo trascendental, en *ibíd.*, p. 326; la idea de una «confusión de lo empírico y lo trascendental» en las filosofías modernas postkantianas, en *ibíd.*, p. 352). Como argumenta Foucault en pasajes un tanto menos abstractos, la *episteme* moderna habría dado lugar a empresas teóricas en las que la investigación trascendental en sentido estricto es sustituida por el estudio empírico, sea de las condiciones naturales del conocimiento, sea de sus condiciones histórico-sociales (*cfr. ibíd.*, pp. 329-331).<sup>12</sup>

Por el contrario, no es en *este* sentido que, para el Merleau-Ponty del curso citado por Sabot, existe un problema que concierne a dos visiones diferentes sobre el hombre. También para Merleau-Ponty existe una tensión entre las dimensiones de sujeto del conocimiento y de objeto empírico. Pero, a la vez que el acercamiento

---

<sup>12</sup> Analizando estas líneas, Béatrice Han remarca cómo la elevación de contenidos empíricos al estatuto de condiciones a priori implica necesariamente, como contrapartida, la devaluación del a priori mismo: «¿cómo puede lo a priori conservar algún poder fundador, si un conocimiento empírico alcanza para determinarlo?». Es un error buscar «en lo empírico un conocimiento que pudiera tener un valor trascendental, porque la “flexión hacia lo empírico” operada alcanza por sí sola para vaciar al concepto de fundamentación trascendental de todo su sentido». (Han, 1998, p. 63)

puramente reflexivo al hombre en su condición de sujeto, sin contemplar lo que nos enseñan sobre él las ciencias empíricas, es una ficción que separa al pensamiento de sus “raíces” y lo coloca más allá «de la cadena de las causas y los efectos» (*cfr.* Merleau-Ponty, 1963, p. 7), tampoco la visión sobre el hombre como objeto empírico resulta sostenible, y ello en virtud de que esta tiende a *exactamente lo contrario* de “elevarse” a proporcionarnos condiciones de posibilidad del conocimiento, a *exactamente lo contrario* de poder jugar el rol de un “trascendentalismo débil” como el que reconstruye Foucault.

En efecto, la visión del hombre como objeto empírico no tiende hacia una fundamentación del conocimiento, sino todo lo contrario. «Las investigaciones psicológicas, sociológicas, históricas, a medida que se desarrollaban, tendían a presentarnos todo pensamiento, toda opinión y, en particular, toda filosofía, como el resultado de la acción combinada de las condiciones psicológicas, sociales e históricas exteriores» (*ibíd.*, p. 14), señala el fenomenólogo. Pero estas orientaciones conducen al escepticismo: «¿Cómo pretender todavía [...] que se poseen verdades, y verdades eternas, cuando es manifiesto que las diferentes filosofías, vueltas a situar en el cuadro psicológico, social e histórico al que pertenecen, no son nada más que expresiones de estas causas exteriores?» (*ibíd.*, p. 2). «El racionalismo», por ejemplo, «aparece [...] como un producto histórico contingente de ciertas condiciones exteriores» (*ibíd.*). La reducción del hombre a un objeto empírico nos proporciona en rigor, según Merleau-Ponty, las condiciones de *imposibilidad* del conocimiento.

Y esto afecta incluso al tipo de conocimiento “exterior” sobre el hombre que el psicologismo, el sociologismo y el historicismo pretenderían ser; este abordaje es, en una palabra, autorrefutatorio. La visión “exterior”, objetivista, sobre el hombre no solamente desmiente -porque nos presenta al hombre como condicionado, no autónomo- la visión alternativa que podríamos obtener por vía introspectiva, “desde adentro”: tampoco puede pasar a *jugar el rol* de esta visión ofreciéndonos un análisis diferente, empírico, sobre el modo en que el hombre conoce. Y ello porque, para Merleau-Ponty, una tesis sobre el hombre como un objeto pasivamente sometido a condiciones psíquicas, sociales e históricas deja en suspenso la clase de capacidad de “distinguir lo verdadero de lo falso”, de *acceder a evidencias*, que está presupuesta por *todo* conocimiento: posiciones teóricas como las del psicologismo venían a desacreditar sus propios fundamentos. Si, en efecto, los pensamientos y los principios rectores del espíritu no son a cada instante más que el resultado de las causas exteriores que actúan sobre él, las razones por las cuales afirmo algo no son en realidad las verdaderas razones de mi afirmación. Ella tiene menos razones que causas, causas que hay que determinar desde el exterior (*ibíd.*, p. 14).

Pero entonces no podemos estar jamás seguros de nuestras propias tomas de posición: «Los postulados del psicólogo, del sociólogo o del historiador están llenos de dudas acerca del resultado mismo de sus investigaciones» (*ibíd.*, p. 14). Y más aun:

Si el ‘psicologismo’ nos dice que el filósofo y su pensamiento no son sino marionetas, mecanismos psicológicos o historia exterior, podemos siempre responderle que ocurre lo mismo con él y desacreditar así su propia crítica. El psico-



logismo, si al menos es consecuente, se torna escepticismo radical: escepticismo con respecto a sí mismo (*ibíd.*, p. 22).

#### 4. COMPLEMENTACIÓN A PARTIR DE OTROS TEXTOS DE MERLEAU-PONTY

Si, para completar nuestra comprensión de este texto, recurrimos a otro trabajo no citado por Sabot pero que pertenece al mismo período del pensamiento de Merleau-Ponty; esto es, los “*Titres et travaux*” presentados como parte de la candidatura del fenomenólogo al Collège de France, la descripción que nos encontramos acerca de la dualidad de posiciones del “hombre”, y del rol que en ella cumple la concepción sobre la subjetividad como condicionada por su medio, es en lo esencial la misma que acabamos de reconstruir en el curso de la Sorbona: «se ha desarrollado *todo un saber histórico y psicológico sobre el hombre*», señala Merleau-Ponty, «que lo considera desde el punto de vista del espectador extraño, y pone de manifiesto su dependencia respecto del medio físico, orgánico, social e histórico, al punto de hacerlo aparecer como un objeto condicionado» (Merleau-Ponty, 2000, p. 12. Subrayado nuestro). Al enfoque así descrito es que el fenomenólogo le opone, más parcamente, «la visión que el hombre puede tomar de sí mismo, por reflexión o por conciencia», y bajo la cual «el hombre aparece como absolutamente libre», «no puede reconocer nada como verdadero salvo en la medida en que tiene conciencia de ello», y es «quien da un sentido a todos los hechos que se le presentan» (*ibíd.*, p. 11). «Parece imposible», señala el fenomenólogo, «renunciar a cualquiera de las dos perspectivas». Pero, vemos inmediatamente, no en el mismo sentido. Por un lado, la perspectiva “exterior” sobre el hombre no puede ser cuestionada sin perder todo un acerbo de saberes empíricos, puesto que «es manifiesto que por las vías cortas de la reflexión, nosotros no solemos obtener sobre nosotros mismos más que un conocimiento truncado»; el verdadero conocimiento de nosotros mismos «de debe mucho más al conocimiento exterior del pasado histórico, a la etnografía, a la patología mental, por ejemplo, que a la elucidación directa de nuestra propia vida» (*ibíd.*, p. 12). Pero, por otro lado, el punto de vista “interior”, de primera persona, no puede según Merleau-Ponty ser cuestionado pero por razones más radicales, de principio:

«Si se recusa el testimonio de la conciencia, se desarraiga al sujeto de toda certidumbre, e incluso de aquellas que podría buscar en el conocimiento exterior del hombre. Incluso para construir un saber positivo, *hace falta que yo me asegure de tener acceso a mis propios pensamientos, de poder apreciar su validez intrínseca*. Si no soy más que un producto del medio y de la historia, yo *asisto* al desarrollo de mis eventos, sin ser capaz de discernir su sentido ni de distinguir en mí lo verdadero de lo falso. Todo saber presupone la primera verdad del cogito» (*ibíd.*, p. 12. La cursiva es nuestra).

Por último, las consecuencias potencialmente *escépticas* —y en tanto tales autorrefutatorias— de la insistencia en reducir el conocimiento a sus condiciones “ex-

teriores” es subrayada una vez más por el filósofo francés en *Signes*. Sucintamente, Merleau-Ponty reconstruye allí:

«“Usted cree pensar para siempre y para todo el mundo”, le dice el sociólogo al filósofo, “y en ello mismo, usted no hace más que expresar los prejuicios y las pretensiones de su cultura”. Es verdad, pero no es menos verdad del sociólogo dogmático que del filósofo. Él mismo, que habla así, ¿desde dónde habla?» (Merleau-Ponty, 1960, p. 177. Cursiva en el original).

Pasando todo esto en limpio, creemos que estas líneas desmienten la reconstrucción propuesta por Sabot, según la cual la “dualidad” de la condición del hombre tal como es analizada por Merleau-Ponty podría asimilarse a la que tematiza Foucault en términos de una posible “elevación” de condiciones empíricas al estatuto de fundamentos trascendentales. En efecto, dado que, según la reconstrucción del fenomenólogo, los descubrimientos sobre el hombre como un objeto empírico han tendido a minar la noción de una autonomía de la conciencia cognoscente, estos resultados *mal podrían ser elevados a un “estatuto trascendental”*: sin el tipo de autonomía que está requerido en la idea de que podemos apoyar nuestras tomas de posición en razones conscientes, no puede concebirse, argumenta Merleau-Ponty, conocimiento alguno.

Valga mencionar que nuestra lectura crítica de Sabot confluye, al menos en parte, con la interpretación de Josep Maria Bech sobre Merleau-Ponty según la cual el fenomenólogo reacciona frente a las posiciones para las cuales «la verdad objetiva sobre la experiencia desmiente inexorablemente toda representación subjetiva relegándola a la subalternidad de un ‘epifenómeno’ y en definitiva la denuncia como una forma de alienación o autoengaño» (Bech, 2008, p. 59). Este modo de pensamiento, continúa Bech, «reivindica la validez objetiva del conocimiento construido por unos observadores externos que desdeñan sistemáticamente toda referencia a los contenidos conscientes de los individuos y a su presunto valor de evidencia inmediata. La comprensión de su propia vida mental por parte de cada sujeto es declarada epistemológicamente superflua e impugnada como una forma de auto-desconocimiento. [...] La verdad objetiva eclipsa las falsas representaciones de las conciencias» (*ibíd.*, p. 60; cfr. también Bech, 2005, pp. 274-5). Solo agregaríamos al análisis de Bech, en primer lugar, que el problema de este “objetivismo” no radica exclusivamente, para el fenomenólogo, en la descalificación *de las evidencias subjetivas que toma por objeto*, sino que —he ahí el argumento de Merleau-Ponty— no puede evitar extenderse autorreferencialmente *a sí mismo*. En segundo lugar, y a partir de pasajes como el que acabamos de ver sobre la “primera verdad del cogito” como presupuesta para cualquier conocimiento ulterior, no consideraríamos acertado asumir, como lo hace Bech, que Merleau-Ponty objeta *al mismo nivel* el «paradigma [...] objetivista» (Bech, 2005, p. 274) y aquel «subjetivista» que «enaltece la certeza subjetiva que caracteriza las creencias, percepciones y representaciones» (*ibíd.*). Incluso si para Merleau-Ponty es necesario “hacer lugar” a los conocimientos sobre la conciencia obtenidos desde una perspectiva de tercera persona, ello no desplaza el carácter primario, fundamental, que tiene —so pena de autorrefutación— el punto de

vista de *primera* persona; si el fenomenólogo desea en efecto superar lo que Bech llama dos “paradigmas”, no deja de establecer sin embargo cierta *asimetría* en las críticas que dedica a uno y a otro.<sup>13</sup>

Esto puede quedar más claro si damos aquí un paso más en el análisis, explicitando con más precisión *las razones por las cuales* el fenomenólogo asocia la tesis de un condicionamiento de la conciencia con una presunta consecuencia escéptica. Al hacer esto, podremos comprender no solamente por qué la relación conocimiento-condicionamiento en Merleau-Ponty no es del tipo de la que Foucault encuentra en los autores *sobre los cuales* ofrece una reconstrucción en términos de “analítica de la finitud”, sino que tampoco es compatible con las posiciones *que sostiene el propio Foucault* cuando aborda el problema del conocimiento y de la verdad de modo de poner en evidencia el carácter histórico-social de nuestras relaciones cognitivas con el mundo. Pero veamos esto paso por paso.

##### 5. ¿POR QUÉ EL CONOCIMIENTO NO PUEDE SER “PASIVO”? REEVALUANDO EL ARGUMENTO MERLEAUPONTYANO SOBRE CAUSAS Y RAZONES

En efecto, hemos visto a grandes rasgos que para Merleau-Ponty el psicologismo, el sociologismo y el historicismo son posiciones autorrefutatorias. Pero, *¿por qué*, exactamente, lo serían? ¿Qué conecta la tesis “nuestro presunto conocimiento está causalmente condicionado” con la tesis “nuestro presunto conocimiento es dudoso”? Consideremos para empezar, a efectos de obtener una clave de análisis sobre estos pasajes, la lectura de Leandro Neves Cardim:

«[...] Merleau-Ponty toma en consideración la tercera antinomia kantiana. Por un lado, esta antinomia afirma la *necesidad* sostenida por las ciencias humanas (y las ciencias en general) para las cuales el hombre es un objeto condicionado por el medio físico, orgánico, social e histórico. Por otro lado, ella plantea la *libertad* a partir de una filosofía de la conciencia de herencia cartesiana para la cual hay una identificación de la racionalidad y de la libertad en el testimonio de la conciencia. Aquí, la conciencia es un poder incondicionado que hace que el sujeto no sea jamás un objeto. ¿Cómo puede uno renunciar a alguno de estos dos lados? Si uno recusa el testimonio de la conciencia, uno priva al sujeto de toda certidumbre, incluso aquella que puede encontrar en el conocimiento exterior al hombre». (Cardim, 2006, p. 23)

---

<sup>13</sup> Valga mencionar aquí, aunque más no sea de pasada, que la posición merleauPontyana tal como la estamos reconstruyendo guarda ciertos parecidos con el intento de conciliación, sin embargo *asimétrico*, que emprende Laurence Bonjour entre abordajes internistas y externistas; también para este último el epistemólogo externista no puede prescindir de la apelación a sus propias evidencias captadas de forma directa. No disponemos aquí de espacio para discutir las diferencias que, dentro de esta similitud genérica, existen entre el análisis de Bonjour y el de Merleau-Ponty; nos limitamos, sin embargo, a remitir al lector a Bonjour, 2001, pp. 63-4. (El punto es retomado con variaciones en Bonjour, 2003).

Detengámonos un momento en esta reconstrucción. Cardim presenta la formulación merleau-pontyana sobre la “crisis” de las ciencias humanas en los términos específicos de una antinomia entre la necesidad y la libertad, lectura esta no carente de originalidad, probablemente, a la vez, adecuada a la letra de Merleau-Ponty... y que sin embargo se plantea en términos *que no son epistemológicos*, con lo cual presupone un paso no explicitado, sobre el cual tendremos que insistir a riesgo de sonar ingenuos: ¿por qué la cuestión de la “libertad”, comúnmente asociada a una problemática *práctica*, sería pertinente para la cuestión teórica de la validez cognitiva de las ciencias humanas; por qué pensar a la subjetividad como condicionada equivaldría, en general, a “recusar el testimonio de la conciencia”? *Prima facie*, aquí vemos *dos* antinomias diferentes, una que concierne a la autonomía —o “libertad”— de la conciencia frente a quienes afirman su carácter condicionado, y otra que discute si el “testimonio de la conciencia” puede ser considerado o no como teóricamente válido. Que nuestra conciencia pueda brindarnos un conocimiento adecuado no *significa*, no es *sinónimo de*, que ella sea autónoma; puede quizá construirse un argumento que lleve de lo primero a lo segundo, pero no lo encontramos aquí. No va de suyo que se deba exigir una “autonomía” del conocimiento para que este sea válido, puesto que en principio *estamos aquí en presencia de respuestas a dos preguntas diferentes*: la validez epistémica de un conocimiento se define desde criterios “internos” vinculados a su coherencia conceptual, su adecuación empírica y demás, mientras que si ha sido o no el resultado de un proceso “autónomo” es, más bien, una pregunta “externa”, una pregunta por la génesis de ciertas tomas de posición, y no por la validez de estas últimas.

Dudas similares quedan pendientes a partir de la reconstrucción ofrecida por Étienne Bimbenet: incluso si estas reconstrucciones van en la dirección correcta, hay un paso entre génesis y validez que Merleau-Ponty estaría dando y que queda por explicitar:

«El advenimiento, en el siglo XIX, de un saber enteramente positivo sobre lo humano terminó por producir la imagen de un ser enteramente condicionado por necesidades psicológicas, sociológicas o históricas. El problema es que esta “tendencia de la psicología al psicologismo, de la sociología al sociologismo, de la historia al historicismo” termina por arruinar la posibilidad de este saber mismo. ¿Cómo, en efecto, un ser *encerrado en la red de determinismos* psicológicos, sociológicos o históricos podría al mismo tiempo escapar de ellos para producir enunciados universales y verificables? ¿Cómo un ser enteramente objetivado por la ciencia puede ser al mismo tiempo el sujeto *autónomo* que esta ciencia requiere para constituirse? Así, las ciencias humanas, en el momento mismo en que se consuman, deshacen su posibilidad misma de consumarse. De allí por ejemplo “un escepticismo de la psicología con respecto a sus propios principios”; de ahí, más en general, una “crisis” que afecta a las ciencias del hombre». (Bimbenet, 2001, p. 243. *Cursiva nuestra*)

Como vemos, la forma en que Bimbenet presenta aquí el argumento merleau-pontyano recurre a dos preguntas retóricas, la segunda de las cuales nos deja en la misma situación que la reconstrucción de Cardim: plantea que la constitución de una ciencia requiere un sujeto “autónomo”, aunque no aclara exactamente *por qué*. Tampoco queda claro *qué* es exactamente la autonomía requerida, la no sujeción del conocimiento a “causas” que, como vimos, caen del lado de las razones para el escepticismo. ¿Qué puede *querer decir* el fenomenólogo al afirmar que, para los abordajes objetivistas, una toma de posición teórica *no* tiene razones *sino* causas, y también –lo que no encaja demasiado fácilmente con la formulación anterior– que según estos enfoques las “verdaderas razones” de una afirmación deben ser buscadas “en el exterior”? No sabíamos, primero, por qué, con respecto al conocimiento, el estar causalmente condicionado tendría alguna relación con el ser dudoso; no sabemos, por otro lado, qué significa la contraposición del “tener causas” con el “tener razones”.

De hecho, necesitamos aquí ejercitar nuestra caridad hermenéutica, puesto que, en un sentido bastante justificable en que podemos usar estos términos, contraponer “razones” y “causas” implica cometer un error categorial. Si la relación de causalidad conecta dos fenómenos espaciotemporales, dos acontecimientos, entre los cuales uno da lugar al otro, mientras que la de razón conecta contenidos proposicionales, la creencia en uno de los cuales permite fundamentar la creencia en el otro, entonces no se ve exactamente cómo podría llegar a haber un conflicto entre los dos modelos explicativos.

De manera que no podemos apoyarnos simplemente en su uso de los términos “causa” y “razón” sino abordar la cuestión a partir del contexto del problema: ¿qué tiene que estar teniendo en mente Merleau-Ponty para que la “sustitución” de razones por causas conduzca a una duda escéptica, para que la tesis “nuestras afirmaciones son explicables causalmente” abone la tesis “nuestras afirmaciones son dudosas”? Si pensamos en el análisis sobre razones y causas en la *Fenomenología de la percepción* (en el marco del cual la noción de “motivo” aparecía como término mediador) la discusión que nos presenta allí Merleau-Ponty concierne estrictamente a la adecuación empírica que uno y otro modelos pueden reclamar como candidatos a explicar fenómenos perceptuales tales como la percepción de la distancia, pero en ningún caso se nos señala que explicar causalmente una creencia traiga aparejadas consecuencias escépticas (cfr. Merleau-Ponty, 1945, pp. 34-63). Por su parte, el análisis –en su conjunto valioso– ofrecido por Mark Wrathall sobre las relaciones entre estos tres conceptos en la *Fenomenología de la percepción* no se extiende hacia una interpretación del rol que dos de ellos tienen en el curso de 1951, en el que, por lo demás, la noción de “motivos” desaparece de la escena (cfr. Wrathall, 2005). Tendremos que ensayar aquí, en consecuencia, un rodeo por un señalamiento hecho por Henry Pietersma analizando *otro* pasaje de la *Fenomenología*, a saber, aquel en que –dentro del contexto del capítulo sobre “El cogito”– Merleau-Ponty señala que nuestras presuntas verdades evidentes lo son únicamente en la medida en que renunciemos a hacer explícitos los presupuestos en que ellas se apoyan (cfr. Merleau-Ponty, 1945, p. 454). Más allá de nuestras reservas sobre la aplicabilidad del análisis al pasaje específico sobre el cual Pietersma desea echar luz,

lo que remarca el comentarista sí parece, a la inversa, pertinente para nuestros objetivos aquí. De acuerdo a Pietersma, Merleau-Ponty

«parece considerar la historia psicológica de una persona como [...] un trasfondo implícito para una afirmación evidente (*evident claim*). La afirmación es, así, una actitud o creencia motivada que podría explicarse como resultado de la historia de la persona en cuestión. Y, como el autor parece implicar, si tal explicación fuese de hecho ofrecida y aceptada por el sujeto cognoscente como una que de hecho muestra el original real de su creencia presente, este abandonaría la creencia». (Pietersma, 1989, p. 125)

Efectivamente, la idea de que una «pretensión de conocimiento evidente (*evident claim to knowledge*) no es nada más que una actitud doxástica que una persona adopta en virtud de experiencias previas que ha tenido» «seguramente no es la visión sostenida por la persona en el momento en que efectivamente plantea una cierta pretensión cognitiva (*cognitive claim*)» (*ibíd.*). En otras palabras, si un cierto sujeto S sostiene la creencia de que p, S no sostiene, junto con la creencia de que p, la *metacreencia* que explica su creencia de que p simplemente en términos de sus experiencias previas, abstracción hecha de cualquier otra cosa que suceda en el mundo. En palabras de Pietersma, en el momento en que un sujeto sostiene una creencia, sostiene también

«la visión de que su creencia presente es, al menos en parte, debida al objeto de esa creencia. En esta línea, diría que cree lo que cree porque ve que las cosas son de ese modo. Y, si se lo presiona más, puede agregar que ve las cosas como siendo de ese modo porque las cosas son de ese modo. Dada esta visión, sin embargo, no es en absoluto sorprendente que, si se le ofreciera una explicación [de su creencia] en las líneas ofrecidas previamente, y si no pudiera ver un modo claro para rechazarla, abandonaría su certidumbre. *No podría hacer nada más, porque el corolario de ese tipo de explicación es que su posición cognitiva no es nada más que una actitud adoptada por razones que no tienen nada que ver con el mundo allá afuera.*» (*ibíd.*, pp. 125-126. Cursiva nuestra. Cfr. también Pietersma, 2000, p. 153)

Apliquemos todo esto al problema que nos ocupaba inicialmente, ya que parece encajar en el movimiento que necesita realizar Merleau-Ponty entre una *explicación causal* de una afirmación y la *puesta en duda* de la afirmación en cuestión. Si tratamos de darle sentido a lo que nos dice el fenomenólogo, el problema no es que una cierta posición teórica sea más dudosa por ser causalmente explicable; el problema es que no esté en las relaciones causales *correctas*. Lo que Merleau-Ponty parece estar atribuyendo al psicologismo, al sociologismo y al historicismo es por el contrario la tesis de que podemos afirmar que p, *aunque p no sea realmente el caso*, en virtud de que ciertas condiciones causalmente eficaces —al nivel de nuestra psique, de nuestra sociedad o de los prejuicios existentes en un cierto período histórico— van a forzarnos a afirmar que p. Lo cual quiere decir, en otras palabras, que la ex-

clusión del escepticismo requiere ante todo que se cumpla una cierta condición *negativa*: para afirmar que *p* sin quedar expuestos al escepticismo, necesitamos creer que, si *p* no fuera el caso, no lo afirmaríamos *de todos modos*. El “estar lleno de dudas” que Merleau-Ponty atribuye a los abordajes “objetivistas” involucra la no-satisfacción de esta condición negativa, la posibilidad de que un factor “externo” –psicológico, social, histórico– garantice que *haremos* cierta afirmación, sea verdadera o no.

Si esta línea de lectura es correcta, entonces podemos entender por qué para Merleau-Ponty las explicaciones causales de nuestras “afirmaciones” pueden abrir la puerta a una duda escéptica: el problema no es con la causalidad en general, sino con el *tipo* de génesis causal *que no nos garantiza que, si hemos llegado a afirmar que p, esto se deba a que p es, plausiblemente, el caso*. Es en la misma dirección que podemos tratar de entender la contraposición del “tener causas” y el “tener razones” con respecto a una afirmación. Si aceptamos que el problema escéptico no aparece a partir de cualquier explicación causal sino con *ciertas* explicaciones causales, el siguiente paso es, inevitablemente, preguntarnos *cuáles otras* explicaciones causales *no* conllevarían una duda escéptica: ¿de qué clase de proceso tiene que surgir una afirmación para que *no* estemos “llenos de dudas” respecto de ella? Aquí parece encajar la idea de que lo que Merleau-Ponty llama, respecto de una afirmación, “tener razones” significa «haber surgido a partir de un proceso consciente de consideración de razones, de fundamentos epistémicos»: la afirmación tendrá causas, en sentido amplio, *también* en el caso de que tenga razones, pero no será una creencia “meramente” causada; habrá surgido de un cierto proceso que nos brinda garantías de la aceptabilidad de nuestras afirmaciones. Lo que reivindica Merleau-Ponty como una exigencia indeclinable del conocimiento es, como ya vimos más arriba, «que yo me asegure de tener acceso a mis propios pensamientos, de poder apreciar su validez intrínseca»; esto es, un proceso de evaluación de evidencias, solo a partir del cual podríamos estar en condiciones de realizar afirmaciones fundadas, y que es, en un sentido laxo, la *causa* de que las realicemos.

Y algo más: para que estemos en presencia de una auténtica fundamentación según razones, este proceso de evaluación de evidencias no solo tiene que ocurrir sino que tiene que ser algo más que la mera manifestación superficial, *consciente*, de la adhesión que recibirían de todos modos ciertas posiciones en virtud de que estamos causalmente condicionados para hacerlo. Si el fenomenólogo atribuye a las posiciones objetivistas la tesis según la cual «las razones por las cuales afirmo algo no son en realidad *las verdaderas* razones de mi afirmación» (Merleau-Ponty, 1963, p. 14), esto quiere decir que el psicologismo, sociologismo e historicismo no necesitan afirmar que, en virtud de nuestro carácter de condicionados, no hacemos nada que pueda llamarse “razonar”. Lo que estaría en disputa no es si realizamos la operación mental consciente de pasar de fundamentos a consecuencias –que de hecho lo hacemos parece ser un dato empírico demasiado evidente para ser discutido–, sino si esto tiene realmente alguna relevancia, si nuestros razonamientos conscientes implican alguna clase de *control epistémico* sobre lo que afirmamos. En caso de que tales razonamientos estén atravesados por principios rectores que no somos capaces de tematizar, tal control epistémico será, desde ya, ficticio. Lo cual nos permite llegar a nuestro próximo paso: por qué la tematización merleau-pont-

yana de la relación conocimiento-historia, que cobra la forma de una crítica al “historicismo”, no es compatible con los señalamientos al respecto de parte de Foucault. En otras palabras, esta incompatibilidad no se da solamente respecto a la condición del “hombre” tal como Foucault la *reconstruye*, analizando a los autores de la *episteme* moderna, sino desde el ángulo de lo que el propio Foucault *sostiene*, cuando se refiere, él mismo, a la manera en que nuestras relaciones cognoscitivas con el mundo se encuentran histórico-socialmente condicionadas. Para evidenciar esto, apelaremos al rodeo de la reconstrucción ofrecida por Judith Revel en, irónicamente, un libro que busca, una vez más, *acercar* las posiciones de ambos filósofos.

#### 6. VUELTA SOBRE EL CASO DE LA HISTORIA: ENTRE LA HISTORICIDAD DEL OBJETO Y OPACIDAD DEL PENSAMIENTO

Señalemos ante todo, para hacer justicia a Revel, que el acercamiento ensayado por su libro concierne ante todo a la dimensión *práctica* del pensamiento de Foucault y de Merleau-Ponty; de la presunta confluencia de estos autores en el terreno de una problematización sobre cómo la historia puede ser a la vez determinante de la identidad del sujeto y su condición de hecho, por una parte, pero encontrarse abierta a la innovación, a la “diferencia posible”, por parte de la acción subjetiva; la alternativa determinismo-libertad quedaría así puesta en cuestión (Revel, 2015, p. 207). Todo ello no obstante, no deja de ser cierto que, en este contexto, Revel articula una presentación y defensa de la historización foucaultiana del problema del conocimiento que busca defenderla de la acusación de “relativismo” pero no contesta, en rigor, a inquietudes como la que el propio Merleau-Ponty tiene al referirse al “historicismo”.

El punto de partida de la comentarista francesa consiste en negar que la tesis del arqueólogo-genealogista acerca de los vínculos entre historia y conocimiento pueda con justicia llamarse un *relativismo*: siguiendo una temprana reflexión de Paul Veyne (*cfr.* Veyne, 1984, pp. 230-231), solo existiría un problema “relativista” en la medida en que, sobre una *misma* cuestión –“lo bello”, “lo bueno”–, nos viésemos desafiados por la variedad de respuestas ofrecidas a lo largo de la historia, y no pudiésemos resolver la equipolencia –al menos en principio– entre todas ellas. Si por el contrario –continúan Veyne y Revel– la “inmersión en la historia” va lo suficientemente lejos como para asumir que no tenemos diferentes respuestas históricas al mismo problema, sino que cambia *aquello mismo sobre lo cual* versan estas elaboraciones, en consecuencia no hay relativismo alguno; a la inversa, el problema relativista, en esta variante “historicista”, queda denunciado como culpable de la ingenuidad de presuponer una invariabilidad de los objetos de nuestros juicios, que solo así podrían convertirse en soporte de predicaciones contradictorias (*cfr.* Revel, 2015, p. 97). Si asumimos que cada período histórico *crea*, en algún sentido, los objetos sobre los cuales juzga, no existiría algo así como “la” locura –por tomar un problema paradigmático en Foucault–, respecto de la cual podamos decir que “ella” fue tratada, abordada, de distintas maneras a lo largo de la historia (*cfr. ibid.*, 92). Así, «no hay historia de la verdad, no hay más que la lenta sedimentación de



diferentes maneras de construir la división entre lo verdadero y lo falso sobre objetos, o regiones de la experiencia, que son ellos mismos contruidos en la historia» (*ibid.*: 94).

Ahora bien, incluso si puede defenderse una posición foucaultiana que sostenga la inexistencia de formas de conocimiento de validez suprahistórica, sigue siendo claro que una presentación como la que hace Revel no anula lo que, desde la perspectiva de Merleau-Ponty, es *el* problema del “historicismo”. Se lo llame o no “relativismo”, lo que inquieta al fenomenólogo en las tesis que insisten que el conocimiento depende del período histórico al que pertenece es el factor de la *opacidad* en la que se ve sumida, la circunstancia de que, bajo esta descripción, no puede tratarse de una conciencia cognoscente capaz de dar cuenta de las razones de sus tomas de posición. La cuestión no es en absoluto para Merleau-Ponty si los *objetos* cognoscibles son o no los mismos a lo largo de distintas épocas, y si, en caso de serlo, reciben o no predicados incompatibles en estos diferentes períodos; el problema relativista no concierne para él *qué* conocemos sino *cómo* lo conocemos: si estamos sujetos a la historia, inmersos en ella, no podemos *ser conscientes* de aquello que rige nuestros pensamientos.

Y, desde este punto de vista, lejos de que los abordajes foucaultianos puedan ponerse en consonancia con las exigencias de principio que introduce Merleau-Ponty, lo que encontramos en algunos textos del arqueólogo es, precisamente, la *renuncia* a este tipo de exigencias, la redesccripción del fenómeno del conocimiento de modo tal que el requisito de transparencia de sus fundamentos queda suspendido. Foucault no puede resolver lo que a Merleau-Ponty le inquieta respecto de la “amenaza” psicologista, sociologista o historicista, precisamente porque no lo percibe como una amenaza en absoluto para la posibilidad del conocimiento. Esto puede quizá verse de la manera más palmaria cuando el arqueólogo insiste en extender *a la propia práctica cognoscitiva* la clase de determinación por estructuras inconscientes que había sido también detectada en otros ámbitos. «Cuando se analiza el lenguaje del hombre», señala en efecto Foucault, «se descubren estructuras inconscientes que gobiernan sin que lo notemos o que lo queramos»; del mismo modo, «[c]uando un psicoanalista analiza el comportamiento o la conciencia de un individuo», lo que encuentra «es algo como una pulsión, un instinto, un impulso», y no hay, para el autor, ninguna necesidad de detenerse aquí y preservar un estatuto diferente, más autónomo, para la conciencia específicamente teórica: «Lo que he querido hacer, y es eso quizá lo que ha provocado tantas protestas, es mostrar que en la historia misma del saber humano uno podía encontrar el mismo fenómeno: la historia del saber humano no ha permanecido en las manos del hombre». En otras palabras, que retoman casi como una provocación lo que Merleau-Ponty rechazaba en los abordajes “objetivistas” en su curso de 1951, de lo que se trata es de que

No es el hombre mismo *quien ha creado conscientemente* la historia de su saber, sino que la historia del saber y de la ciencia humana obedece ella misma a condiciones determinantes *que se nos escapan*. Y, en este sentido, el hombre ya no retiene nada, ni su lenguaje, ni su conciencia, *ni siquiera su saber* (Foucault, 2001b, 687. Subrayado nuestro).

El pasaje no podría ser más explícito: vemos así que, al margen del problema en que se enfoca Revel, la tesis de la *opacidad* que Merleau-Ponty ve asociada a planteos relativistas es reivindicada por Foucault no menos que lo que el fenomenólogo habría llamado “psicologismo” o “historicismo”: nuestro conocimiento está determinado por mecanismos que no controlamos, *y esto es explícitamente aplicado también al caso del propio científico*. Esta aplicación explícita reaparece en la “Respuesta a una cuestión”, en la que Foucault se refiere de la siguiente manera a sus críticos:

«Les ha costado mucho, sin duda, reconocer que su historia, su economía, sus prácticas sociales, la lengua que hablan, la mitología de sus ancestros, incluso las fábulas que les contaban en su infancia *obedecen a reglas que no están todas dadas a la conciencia*, y no desean en absoluto que se los despoje, además [...], *de este discurso en el que quieren poder decir inmediatamente, sin distancia, lo que piensan*; preferirán negar que el discurso es una práctica compleja [...], que obedece a reglas y transformaciones analizables». (Foucault, 2001c, p. 725. Cursiva nuestra)

Naturalmente, la constatación de esta discrepancia entre Foucault y Merleau-Ponty respecto al problema de la opacidad no tiene por qué ser la última palabra para un abordaje de la problemática del conocimiento que busque explotar las contribuciones de ambos filósofos; sin embargo, sí es necesario al menos *pasar* por esta constatación para, acto seguido, preguntarnos si las posiciones así enfrentadas están correctamente fundamentadas. De momento, sin embargo, podemos pasar a recapitular los resultados obtenidos hasta aquí, a guisa de conclusión provisoria.

## CONCLUSIÓN

1. Ante todo, según hemos intentado probar, la consideración merleau-pontyana sobre la dualidad de caracteres que se le han atribuido al hombre - como sujeto autónomo del conocimiento o como objeto condicionado y empíricamente cognoscible- no es, como sugiere Sabot, equiparable a la referencia de Foucault en *Las palabras y las cosas* a un “duplicado empírico-trascendental”: mientras, según el “arqueólogo”, la *episteme* moderna construyó la figura dual del “hombre” de modo tal de *eleva*r los resultados empíricos sobre la naturaleza y la historia del conocimiento *a un estatuto trascendental*, para Merleau-Ponty, a la inversa, la tesis de que la conciencia está causalmente condicionada se presenta como el fundamento de una duda escéptica sobre si, efectivamente, somos capaces de conocimiento. En otras palabras, los descubrimientos empíricos que convierten al hombre en un ser “sometido” nos presentan en principio las condiciones de *im*posibilidad del conocimiento, no las de su posibilidad.
2. Por otro lado, si, partiendo de sus reflexiones sobre el problema del “hombre”, indagamos un poco más de cerca sobre las razones por las cuales Merleau-Ponty asocia la tesis del condicionamiento causal de la conciencia

con una forma de escepticismo autorrefutatorio, encontramos que estas referencias al condicionamiento causal parecen centrarse específicamente en el *tipo particular* de causas que podrían dar lugar a que hiciésemos determinadas afirmaciones incluso si su contenido es falso; y, más en particular, que la posibilidad de una respuesta al escepticismo así suscitado depende de que nuestras afirmaciones puedan ser vistas como basadas en procesos de razonamiento que nos permitan un control epistémico sobre ellas; procesos que, por tanto, tienen que estar dotados de cierta transparencia.

3. Desde este punto de vista, pues, tiene que quedar en evidencia a continuación que el problema del “historicismo” en Merleau-Ponty no es reductible a la forma de “relativismo” de la que Revel, siguiendo a Veyne, considera que Foucault está exento en virtud de su historización radical de los *objetos* del conocimiento. Por el contrario, precisamente en la medida en que el “arqueólogo” subraya la opacidad a la que nuestro pensamiento estaría sometido, está cuestionando precisamente la clase de exigencia de transparencia que para el fenomenólogo es indisociable de la atribución de conocimiento.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bech, J. M. (2005). *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos.
- (2008). “El legado filosófico de Merleau-Ponty ante el dilema fundamental de nuestro tiempo”. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, N° 9.
- Bimbenet, É. (2001/2). « “La chasse sans prise” : Merleau-ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme », *Les études philosophiques*, n° 57.
- (2011). *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin.
- BonJour, L. (2001). « The Indispensability of Internalism », *Philosophical Topics*, Vol. 29, N° 1-2,
- (2003). « A Version of Internalist Foundationalism », en Bonjour, L. y Ernest Sosa, *Epistemic Justification. Internalism vs. Externalism : Foundations vs. Virtues*. Blackwell Publishing: Malden.
- Cardim, L. N. (2006). “Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty”, Chiasmi International, Volume 8.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard. Traducción española : Foucault, Michel (1984), *Las palabras y las cosas*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- (2001a). « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », entretien avec P. Caruso, trad. C. Lazzeri, *La Fiera letteraria*, année XLII, n°39, septembre 1967. Reimpreso en *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Gallimard (DE 50).
- (2001b). « En intervju med Michel Foucault », *Bonniers Litterära Magasin*. Estocolmo, 1968, reimpreso en *Dits et écrits I* (DE 54).
- (2001c). “Réponse à une question”, *Esprit*, mayo 1968, reimpreso en *Dits et écrits I* (DE 58).

- (2001d). « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli », *Il Bimestre*, n° 22-23, septembre-décembre 1972. Reimpreso en *Dits et écrits I* (DE 109).
- (2001e). « La vérité et les formes juridiques », conferencias en la Pontificia Universidad de Río de Janeiro, 1973. Reimpreso en *Dits et écrits I*.
- (2001f). « Entretien avec Michel Foucault », entretien avec Duccio Trombadori (fin 1978), *Il Contributo*, 4<sup>e</sup> année, n°1, janvier-mars 1980. Reimpreso en *Dits et écrits, II. 1976-1988*. Paris: Gallimard (DE 281).
- (2001g). « Qu'est-ce que les Lumières ? », Rabinow, *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984. Reimpreso en *Dits et écrits, II* (DE 339).
- Han, B. (1998). *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- (1963). *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Paris: Centre de Documentation Universitaire, coll. «Les cours de Sorbonne».
- (2000). « Titres et travaux », en *Parcours Deux : 1951-1961*, Verdier.
- Oksala, J. (2005). *Foucault on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pietersma, H. (1989), "Merleau-Ponty's Theory of Knowledge", en Pietersma (ed.), *Merleau-Ponty: Critical Essays*. Lanham-London: The Center for Advanced Research in Phenomenology-University Press of America.
- (2000). *Phenomenological Epistemology*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Revel, J. (2015). *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris: Vrin.
- Sabot, Ph. (2006). *Lire Les Mots et Les Choses de Michel Foucault*. Paris: PUF.
- (2013). « Foucault et Merleau-Ponty : un dialogue impossible ? », *Les Études philosophiques*, N° 106.
- Veyne, P. (1984). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wrathall, M. (2005). "Motives, Reasons, and Causes", en Carman, T., y Hansen, M., *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press.